

AMOR, REFLEXIVIDAD Y HABITUS

Miguel Ferreira

Universidad de Murcia

I. UN ERROR CULTURAL

Comentaba Sigmund Freud (2004) el error que para él suponía entender que el sentimiento religioso, para el ser humano, era la respuesta y el refugio existencial que encontraba ante su situación de desamparo en el Mundo; la Religión, bajo esta óptica, pasaba a ser considerada como un «sentimiento oceánico» de comunión universal con el resto de la humanidad. De igual modo, y en un sentido también «oceánico», tendemos a considerar el amor (que así nombrado, por otra parte, no deja de ser un mero concepto, vacío, abstracto y harto insignificante... excusa para poetas y maniaco-depresivos...): esa noción culturalmente condicionada del amor romántico, de la relación diádica entre hombre y mujer impulsada por la irracional e irreprímible atracción emocional y física. No es despreciable la seria erosión que dicha visión cultural del amor ha sufrido con el progresivo reconocimiento de las relaciones de pareja homosexuales, que no han sido nunca propiciatorias de esta interpretación cultural del amor (¿se aman lo gays y las lesbianas?)

Ese sentido prevaleciente del amor en nuestra cultura puede ser interpretado igualmente como una manera de evitar la soledad radical a la que el ser humano se enfrenta en su existencia terrena; si la religión podría ser entendida como comunión universal de todos los seres humanos solitarios en su inexorable senda hacia la muerte, el amor podría, a su vez, ser concebido como la comunión particular de dos seres humanos en esa misma senda, esperando que al final de la misma algo haya que compartir más allá. De este modo, esa idea asociada a esta concepción del amor según la cual estaríamos *predestinados* a encontrar nuestra «media naranja».

Respecto de lo que sea el amor, habría que comenzar del mismo modo en el que Woolgar (1992) lo hace refiriéndose a la ciencia: la peor de las preguntas posibles, si la intención es una comprensión *sociológica* del fenómeno, sería la de «¿qué es el amor?». Partiendo del presupuesto de que nos hallamos ante una construcción cultural, una opción esencialista, universalista y objetivista, cual es la que implica dicha pretunta, sería la peor de las soluciones posibles para llegar a una respuesta adecuada. No hablemos de la abstracta, inasible y evanescente cuestión de El Amor, sino de algo más mundano, concreto y evidente (posición que, de partida, tiene una cierta filiación positivista, filiación que, de conjunto, rechazamos tajantemente): hablemos de las relaciones humanas que podrían entenderse como relaciones amoratorias. Es decir, de entre todas las posibles dimensiones que abarcaría lo amatorio, consideremos únicamente aquella que atañe al modo en el que los seres humanos lo viven y, por así decirlo, lo practican entre sí. En esencia, no se trata más que de tomar un punto de partida weberiano según el cual la cuestión central de los fenómenos a estudiar es la de la *acción social* (Weber, 1984), entendida como una acción que tiene un sentido subjetivo para el agente que la lleva a cabo y que está orientada hacia el otro, que toma en consideración a los demás.

El amor podría ser definido de infinitas maneras; definiciones todas ellas, seguramente, insuficientes e insatisfactorias; pero en lo que se refiere a la realidad humana de sus manifestaciones (y por esto se mencionaba la componente positivista, dado que se alude a la condición observable del fenómeno), el amor se expresa como una relación entre personas (y no necesariamente *dos* personas: prácticas culturales abundan –que lo certifiquen los colegas antropólogos– que indican la presencia de lo amatorio entre más de dos partícipes). Por tanto, y que me perdonen los románticos, a efectos de elucidación sociológica, el amor puede ser entendido como una actividad y, en tanto que tal, puede ser analizada en sus especificidades.

¡Cómo! ¿el amor una actividad antes que un sentimiento? No. El amor como la expresión activa de un sentimiento. Permítaseme clarificar que aquí se pretende apuntar, no una interpretación integral del amor, sino la comprensión de alguna de sus componentes. El que ama, de la manera y modo que sea, se manifiesta, expresa y relaciona de forma particular condicionado por ése su estado amatorio, y lo hace especialmente con la persona amada (no exclusivamen-

te, pues de todos es conocido ese fenómeno del embobamiento generalizado que inunda a enamorados y enamoradas).

Para clarificar el sentido de lo que aquí se pretende exponer, me gustaría situar al oyente en una condición concreta de la vivencia amorosa, la que podríamos denominar «etapa de enamoramiento» (a quienes pudieran estar padeciendo tan singular enfermedad les recomiendo sinceramente que no pierdan el tiempo con este aburrido comentario y se dediquen a profundizar en la experiencia). Asumamos que, siendo hijos de nuestra cultura, nuestros impulsos nos lanzan unívocamente hacia un único «objeto de deseo». Estamos hablando de ese momento en el que la persona siente la atracción hacia alguien y comienza el periplo de los escarceos (que también podríamos denominar «etapa de la margarita»).

Si obviamos una posibilidad real: ésta del sufrimiento silencioso y anónimo por parte del/ de la enamorado/a (una condición posible de nuestra concepción cultural del amor, de naturaleza también romántica) que jamás manifestará el sentimiento que lo abrumba, esa persona comenzará a comportarse de una forma distinta de la que se comportaría de no haber recibido la flecha de Cupido. En la mayoría de los casos, el círculo más cercano de sus relaciones puede comprobar clara e indiscutiblemente este singular cambio de comportamiento.

II. EL AMOR COMO PRÁCTICA SOCIAL

Comenzará a interesarse vivamente por el programa de actividades de quien ha despertado su interés; procurará coincidir con él/ella, entablar conversación, hacerse él/ella interesante, lograr apoyos en su batalla de aliados propios y ajenos, se interesará por lo que él/ella opina respecto de cualquier cosa en general y de su propia candidatura al éxito en particular. Iniciado este programa singular de actividades, supongamos que los indicios son favorables: comienza un arriesgado trato con El Otro: hay que hacer cosas, decir palabras... hay que constatar progresivamente el estado de la cuestión, hay que buscar avances y evitar retrocesos (hay que procurar «no cagarla»). Digamos que la cosa promete; llega el momento fundamental, el paso hacia adelante (¿hay suficiente agua en la piscina? ¿se tiene la certeza, cuando menos, de que las lesiones serán leves? ¿estoy segura/o de que quiero dar el paso? ¿no sería mejor olvidar el asunto?). El paso hacia adelante no consiste sino en convertir lo que hasta ese momento es privado y unipersonal (al menos así lo cree su protagonista) en algo compartido: el amor sentimiento (en sí mismo indefinible) en amor expresión vivida y, sobre todo, compartida (práctica analizable sociológicamente).

Se podrían considerar etapas sucesivas, sin embargo, a los efectos presentes no es necesario para ilustrar nuestra visión del asunto. Estamos asistiendo a un ritual que, como muy bien apuntaba Durkheim (1992) no es sino la materialización en actos rutinizados de las creencias de una colectividad. Dentro de la variabilidad que puede acoger, en cada caso concreto, a esta práctica, existen unas reglas conocidas por todos porque, como miembros de un contexto de convivencia común, aprendemos cuales son los modos de comportamiento adecuados en cada situación. Lamentablemente, no sólo el impulso irresistible del amor es el que nos guía en nuestra actuar: una frase graciosa e ingeniosa es mejor que una seria y circunspecta; una sonrisa mejor que una mueca; un beso mejor que una bofetada... un «sí» mejor que un «no»; es más adecuado invitarla/lo a ir al cine que proponerle una inversión en sellos; es más propicia una cena que un desayuno (es muchísimo mejor una cena que culmine con un desayuno, por supuesto); y así sucesivamente. Existe un conjunto amplio de repertorios de acción que de antemano sabemos que serán más adecuados en nuestro comportamiento con la persona amada; o dicho de otro modo, nuestras creencias respecto al amor llevan asociadas un amplio conjunto de modos de comportamiento (rituales que lo materializan en nuestra vivencia efectiva de la creencia) que, como miembros de una misma colectividad cultural, todos conocemos y compartimos (lo que no implica unilinealidad u homogeneidad absoluta, pues esos repertorios son lo suficientemente flexibles —«laxos», en palabras de Garfinkel (1984)— como para que cada persona los actualice según su particular visión y opinión: no todos hacemos exactamente lo mismo en la misma situación; pero sí todos sabemos, ante una situación concreta, si el comportamiento ha sido adecuado o no en relación con ese repertorio compartido).

Podríamos estar arrasados por un sentimiento abrasador e irreprimible, pero eso no impedirá que actuemos según ciertas fórmulas pre-establecidas; fórmulas que son expresión de la regulación convencional de nuestros actos y relaciones en el contexto social de convivencia que nos es propio. Y la existencia de ese contexto es la que determina, precisamente, la condición reflexiva del amor.

Amén de seres enamorados, en esa tesitura, seremos también personas con capacidad de acción y de reflexión —quizá un tanto mermadas respecto a nuestras capacidades habituales dado ese «obnubilamiento» amoroso que nos haría más irreflexivos de lo que solemos ser, pero en cualquier caso, nunca anuladas por completo, y tal vez menos mermadas de lo que nuestra visión cultural del amor nos dicta como creencia—: nuestra capacidad de reflexión es la que nos permite conocer de antemano las reglas del juego (no de manera estricta y rigurosa, sino más bien de un modo vago o laxo, como ya hemos señalado: no pensemos que tenemos recetas sistemáticas para todo; se trata de orientaciones indicativas); y es según esas reglas que actuamos de determinado modo y no de otro; pero, a su vez, y lo que es más importante para comprender lo que tratamos de mostrar, en virtud del discurrir de nuestras acciones (digamos, por ejemplo, en este caso, de los éxitos y fracasos previos en nuestros devaneos de enamoramiento), nuestra capacidad de reflexión va remodelando las representaciones que nos hacemos de esa realidad en la que actuamos; algo que nos parecía adecuado acabamos considerándolo improcedente; algo que creíamos bueno nos acaba pareciendo no tan deseable, etc. Las representaciones que nos hacemos de la realidad, fruto de nuestra capacidad de reflexión, son constantemente modificadas como resultado de nuestros actos.

Así, en esa batalla del enamoramiento, tanto nuestros actos previos cuanto nuestra capacidad de reflexión estarán condicionando nuestro modo de comportarnos; pero no sólo eso, sino que, podríamos decir «en tiempo real», según el discurrir presente de nuestros actos y los avances o retrocesos alcanzados, iremos simultáneamente reorientando nuestro actuar; y ese actuar reorientado, a su vez, condicionará nuestra manera de entender las cosas. Esta última conjugación simultánea de lo práctico y lo cognitivo es la que define rigurosamente nuestra condición reflexiva: actuamos pensando y pensamos actuando; nuestra capacidad de reflexión es la que nos permite actuar (sabemos, más o menos, lo que hemos de hacer), al tiempo que nuestras acciones son las que permiten que nuestra capacidad de reflexión se desarrolle (aprendemos de nuestros actos y como resultado de ellos nos formamos las ideas que nos orientarán en nuestra acción futura).

«Me aproximo para decirle al oído —estás radiante... hoy—. Asoma una mueca en su cara; iba a proseguir —...como el sol de verano—, pero pienso que no le ha gustado la frase, ¿por lo de «radiante»? No; es porque he dicho «hoy», así que prosigo, a su oído —...como siempre estás—; la mueca se transforma en sonrisa. Era eso, pienso; y ella me dice, sonriente —creí que ibas a hacer otra cosa... en lugar de hablarme al oído... poeta—; ¡vaya! No era la frase, era el gesto lo que fallaba... tomaré nota para el futuro; pero ella se gira y me besa; y luego dice —...y como no lo has hecho, lo hago yo...— En fin; quién sabe lo que piensan ellas ni por qué...»

Y ahora sé algo que no sabía: que mi atención inmediata ha de pasar del oído a la boca; y he hecho algo que no había hecho: besarla. Y por supuesto; a partir de este momento, en que he hecho y he sabido algo que hasta entonces no había hecho ni sabía, mi comportamiento con ella cambiará un tanto, al igual que mi manera de entenderla (pensamiento y acción; representación y acto se remodelan de manera recíproca y simultánea permanentemente)..

No es en absoluto contradictorio amar, sentir algo que está fuera del alcance de todo raciocinio, y al mismo tiempo comportarse con consecuencia, con consecuencia racional, en las acciones que, al impulso de ese sentimiento, llevamos a cabo. Puede que el enamoramiento trastoque todos nuestros esquemas de pensamiento y de comportamiento habituales, puede que nos sintamos una persona distinta, puede que el tiempo y el espacio adquieran tonalidades extrañas; pero seguiremos teniendo capacidad de pensamiento y seguiremos actuando; y seguiremos conjugando ambas capacidades en nuestra vida cotidiana; y, por tanto, las aplicaremos, queramos o no, a nuestra vivencia del enamoramiento... porque los seres humanos somos así.

Es más: no se enamoran igual en Suecia que en España; ni en Galicia que en Murcia; ni los ricos que los pobres; ni los guapos que los feos; en cada caso, hemos de considerar que existe un contexto que condiciona el universo cultural de referencia que la persona tiene en la cabeza

respecto al amor, universos simbólicos distintos en cada caso que, a su vez, implican que las reglas convencionales respecto a lo que es adecuado hacer en cuestiones amorosas también sean distintas. No me voy a comportar igual si me enamoro en un curso de verano de la Universidad del Mar que si lo hago en un macro-concierto en Las Ventas (*pongamos que hablo de Madrid*): aquella chica del bikini amarillo, investigadora del CSIC, con la que estuve hablando sobre los sesgos muestrales en los estudios de estratificación, y luego fuimos a cenar...; aquella chica con la camiseta de Estopa, con la que estuve pegando botes medio concierto, y que luego nos fuimos de kubatas por ahí... El contexto condiciona el tipo de actor que actúa y su modo de actuar, así como el tipo de creencias que se saben compartidas y las maneras de comportarse que se suponen adecuadas (si a la chica del concierto le hablo de sesgos muestrales, presupongo que me mandará a la m.; y a lo mejor me equivoco: eso es lo magnífico).

A estas alturas, he de hacer una observación, espero que para tranquilidad de muchos y en beneficio de mi calidad humana. El amor, en ese sentido absoluto, subjetivo, sentimental y poético (su auténtico sentido) es «algo» que hay que vivir y punto; y es, obviamente fantástico. Aquí sólo se trata de justificar cómo, incluso una de las experiencias más emocionantes e innarrables del ser humano está sujeta a las condicionalidades propias de nuestra convivencia colectiva. No estoy en disposición de saber ni poder explicar, como ya he anticipado «qué es» el amor, ni creo que sea necesario, ni aconsejable, hacerlo; pero sí puedo situar esa experiencia en el marco social de su vivencia, colectiva y compartida. Porque es una experiencia humana, y los humanos, en cualquier condición en la que se los encuentre (por ejemplo, enamorados) son seres reflexivos. Y esa reflexividad tiene implicaciones en la convivencia colectiva. Así que, al margen de su sustantividad inaccesible, el amor es un ingrediente cultural de la vida colectiva que comporta, tanto un determinado esquema de representaciones respecto a su sentido, como cierto conjunto de prácticas convenientes asociadas. O, retomando el símil religioso del inicio y las propuestas durkheimianas, el amor es una creencia dentro de un sistema de creencias con un conjunto de prácticas ritualizadas asociadas. Pues esa cosa del amor hay que recrearla colectivamente para que siga existiendo. No sólo de poesía vive el amor.

Aquí, como en cualquier ámbito de indagación sociológica, es buena la humildad; la humildad de reconocer que de cualquier cosa de la que se pretenda obtener algún conocimiento relevante, de lo que se trata no es de acceder a una verdad integral, sino de resaltar algún aspecto particular relevante y significativo que incorporar a otros muchos; la sociología ha de aportar esquemas de interpretación parciales pronunciados desde su particular perspectiva; lo que significa reconocer que en la gran mayoría de las ocasiones se le escapa lo fundamental. Como es el caso. Dicho lo cual, podemos seguir avanzando en la reflexividad inscrita en la práctica social de las relaciones amorosas, sin que ello pretenda suponer menoscabo alguno a la visión romántica del amor.

III. AMOR, *HABITUS* Y REFLEXIVIDAD

Vamos a precisar los ingredientes constitutivos de la reflexividad propia de las prácticas sociales, en general, para tratar de verificar su pertinencia en el caso particular de las relaciones amorosas. El argumento es sencillo: si somos seres socialmente reflexivos y en virtud de esa reflexividad nos comportamos en todos nuestros contextos de convivencia, así será también en el contexto particular de convivencia que suponen las relaciones amorosas. No se trata de un argumento sofisticado, en absoluto. Las relaciones amorosas suponen, desde nuestro punto de vista, entre otras muchas cosas que no nos es dado considerar, un tipo de prácticas sociales, de acciones e interacciones entre personas cuya competencia para llevarlas a cabo es resultado de su condición de miembros de determinada colectividad: es por su pertenencia a la colectividad que conocen, tanto las reglas del juego (son portadores de representaciones sobre la realidad en la que actúan), cuanto los repertorios de actuación adecuados (pueden actuar, de hecho, competentemente).

La cuestión crucial es determinar cuál es la «colectividad» de la que se está hablando; en realidad no es una, concreta y determinada, sino que son muchas, situadas en diversos niveles o escalas, por una parte, y solapadas en una gran cantidad de situaciones, por otra. En escala: tenemos, por ejemplo, el mundo occidental; dentro de él, el europeo; dentro de él, el español; y luego, por ejemplo, el murciano: posiblemente, no todos en Murcia sean murcianos (confieso:

yo soy gallego), quizá tampoco todos españoles, y puede que tampoco todos europeos u occidentales, pero «allí» esa escala de colectividades supone un contexto particular de convivencia al cual todos están sujetos (para desenvolverse competentemente han de saber que la *cantina* es el bar, lo que significa *coño*, con eñe; han de utilizar el euro y saludarse con un apretón de manos o un beso, y no frotándose la nariz). Pero, en relación al solapamiento, supongamos que en Murcia nos las habemos con, por ejemplo, un grupo de personas que participan en un curso universitario de verano; además de ser partícipes del curso serán padres, madres y/o hijos de familia, partidarios de cierta ideología política, fans de algún equipo de fútbol o grupo musical, creyentes de cierta religión (el contexto nacional influye mucho en este caso, por ejemplo), etc. Estas colectividades que se solapan a su condición de «universitarios de verano» también son contextos culturales que, a cada cual, lo condicionan en sus relaciones (si entre los asistentes hay un par de forofos del Madrid, seguro que encuentran buenas ocasiones para hablar del último partido o de lo gordo que sigue Ronaldo —suponiendo que Ronaldo sigue siendo jugador del Madrid en estas fechas...—).

Por tanto, la colectividad que determina el contexto que condiciona nuestras prácticas tiene unas fronteras difusas, difícilmente acotables; es un contexto complejo que no es fácil preestablecer, pero siempre está presente: si dos personas entablan conversación en la cola de la caja del supermercado, casualmente, será difícil establecer la «colectividad» de la que están formando parte, además de la de clientes del establecimiento en cuestión; es probable que su condición de clase, ideología, preferencias culturales y demás hagan de la situación algo desagradable por la distancia, excepto en cuanto que coinciden como clientes, que los separa; lo cual viene a reforzar el argumento defendido respecto a la competencia, en tanto que actores, como miembros de una colectividad: si resulta que la membrecía, en conjunto, no es compartida, la competencia no podrá ser actualizada (lo cual no obsta para que se hayan dado muchos casos, y esperemos que se sigan dando, de ligues en la cola del supermercado: nuestro pobre argumento es que, para que eso fructifique, tiene que haber una cierta afinidad en cuanto a membrecía de la colectividad que condicione la interacción... aunque el amor, ya se sabe, es impredecible. Puede que el rocker más empedernido ligue con la pija más recalcitrante porque ambos compren la misma marca de chicle... algo profundo los hacía miembros de una misma colectividad que hizo que se entendiesen, amén de las hormonas y las glándulas sudoríparas...).

Lo cierto es que, como actores sociales, podemos desenvolvernos en nuestra vida cotidiana de manera competente, si conocemos los condicionantes del contexto en el que se desarrolla nuestra acción. Y aún considerando la complejidad de niveles y solapamientos de las colectividades de las que formamos parte y constituyen ese contexto de interacción, podemos considerar, a efectos analíticos, dos esferas de fundamental relevancia: la institucional y la de clase. El marco institucional de interacción y la pertenencia de clase de la persona son dos de los principales condicionantes que orientan su acción en una situación determinada. Estas dos esferas han sido consideradas por los dos autores que proponen los fundamentos de esta visión reflexiva de la interacción social: Garfinkel y Bourdieu.

Para justificar la pertinencia de nuestra perspectiva, fundada en los planteamientos de ambos, y situada en el terreno de las relaciones amorosas, pensemos en una situación hipotética, marcada, a efectos analíticos, por los condicionantes institucionales y de clase de los actores: ese supuesto curso de verano de la Universidad del Mar, de componentes antropológicas, sociológicas y filosóficas, sobre el amor. Dos alumnos. Uno, alumno de la licenciatura de Filosofía de la Universidad de Murcia, con inquietudes en temas de antropología cultural; segundo curso de carrera; clase media-alta, con coche propio, apartamento en alquiler (no es de Murcia) sin compartir, gastos pagos y, además, una asignación mensual de 800 euros; 19 años, amplios conocimientos cinematográficos, lector asiduo de Dostoiewsky; hace natación tres días por semana, lee *El País* y considera que el problema mundial es la redistribución de la riqueza. Metro ochenta y cinco y bien parecido. El otro: una madre soltera asistente doméstica con un niño de tres años, terminada la FP y truncada su carrera académica; clase baja, sin coche, casa de alquiler en barrio marginal y sueldo mensual de 900 euros (con los que tiene que subsistir y mantener a su hijo y pagar la guardería); 22 años, sin tiempo para ir al cine, ni leer ni ir a la piscina. En el autobús camino al trabajo lee el periódico gratuito y piensa que el mayor problema actual es que haya tantas extranjeras con el mismo trabajo que ella cobrando tan poco dinero. Metro sesenta y cinco y muy bien parecida.

¿Podemos esperar que se enamoren? En principio, no. Él está acostumbrado a las holguras; ella a las penurias; las preocupaciones de él son lúdicas e intelectuales; las de ella, generalmente, son de supervivencia. Sus contextos culturales de procedencia son tan dispares que, probablemente, su concepción de lo que sea el amor, enamorarse y cómo esperan que sea la persona amada y las cosas que los unirá a ella sean tan dispares que difícilmente pueda darse entre ellos el «flechazo». Sin embargo... Letizia es princesa...

La distancia «cultural» entre ambos puede ser interpretada a partir del concepto bourdieano de *habitus* (Bourdieu, 1991, 1998). El *habitus* es el conjunto de predisposiciones para la acción, pensamiento y sentimiento que una persona posee en virtud de su pertenencia a determinado estrato o grupo social; el *habitus* es característico del grupo y todos sus miembros poseen ese conjunto estructurado de predisposiciones por ser miembros del grupo; es decir, cada grupo social posee un *habitus* característico que transmite a todos sus miembros. Aún cuando el *habitus* puede ser aplicado a muchos colectivos sociales, su papel fundamental tiene que ver con las clases sociales, es decir, los grupos que configuran el sistema de estratificación social de una colectividad. Podemos, conociendo de antemano el conjunto de predisposiciones que configuran el *habitus* de una clase social, determinar si una persona pertenece o no a la misma simplemente observando cómo se comporta: su manera de actuar revelará si posee o no ese conjunto de predisposiciones que caracterizan a su clase social.

La complejidad del concepto de *habitus* se deriva de su dimensión dialéctica: es una estructura (de predisposiciones para la acción el pensamiento y la acción), a la vez estructurada (a cada persona le viene dada, digamos, por «herencia» de clase) y estructurante (condiciona las acciones, pensamientos y sentimientos de todos los miembros de la clase social). Estructurada: todos los miembros de una clase social en un momento dado reciben el mismo conjunto de predisposiciones; estructurante: a cada uno de ellos lo condiciona en su comportamiento y pensamientos y cada uno lo actualiza a su manera. De tal modo que la generación futura heredará un *habitus* distinto, puesto que será resultado de la puesta en práctica del *habitus* por parte de sus miembros actuales; o dicho de otra manera, el *habitus* heredado no es el mismo que el *habitus* transmitido por una determinada generación de una clase social; ello es debido a esa doble dimensión estructurada/ estructurante. El *habitus* no funciona de manera mecánica; hay que vivirlo, actualizarlo cotidianamente, actualizarlo y modificarlo en función de las exigencias cotidianas; aún cuando el conjunto de predisposiciones que lo configuran será relativamente homogéneo para una determinada generación de una clase social, cada uno de sus miembros lo actualizará particular y singularmente, no todos lo reproducirán de manera mecánica y homogénea; lo cual implica, naturalmente, su continua modificación generación tras generación.

La noción de *habitus* comporta una dimensión claramente reflexiva: podemos entender ese conjunto de predisposiciones como representaciones que caracterizan el universo simbólico de referencia de una clase social; en base a él actúan en el mundo, y al actuar, y como resultado de su acción, ese universo simbólico se modifica, evoluciona. Se trata de representaciones que orientan la acción de las personas y que son modificadas en virtud de los resultados derivados de esa acción; y a la inversa: se trata de acciones que, orientadas por ciertas representaciones, las modifican en virtud de los resultados que producen.

Nuestros dos hipotéticos alumnos, evidentemente, pertenecen a clases sociales distintas: poseerán *habitus* a su vez diferentes, y entre las predisposiciones propias de sus *habitus* se encontrarán algunas relativas al amor y a las relaciones amorosas. Podemos esperar, de partida, poca coincidencia en ellos.

Así pues, encontramos un condicionante de clase que puede afectar seriamente a la forma en que las personas piensan, sienten y viven las relaciones amorosas. El segundo condicionante, relacionando con la dimensión institucional de pertenencia a colectivos o grupos, es el propiamente reflexivo, pues tiene que ver con la noción de reflexividad formulada por Harold Garfinkel (1984).

Según Garfinkel, toda práctica social se circunscribe en un ámbito comunitario en el cual, y sólo en el cual cobra sentido. Los sujetos implicados en tales prácticas cotidianas son poseedores

de una competencia, para su ejercicio y para su comprensión, que escapa a toda representación formal debido a su naturaleza, precisamente, práctica, e incluso esos mismos sujetos suelen ser incapaces de reconstruir formalmente el sentido de sus acciones, pese a lo cual, su competencia para llevarlas a cabo no se ve en absoluto menoscabada. Esta competencia es la que caracteriza a los sujetos como miembros, miembros *competentes* de esa colectividad en la cual llevan a cabo sus acciones. El elemento clave en el planteamiento de Garfinkel es la consideración de las actividades cotidianas como conjuntos organizados y racionales de prácticas, aunque no explícitamente ejecutadas como tales; esa organización y esa racionalidad de carácter práctico, expresadas en las actividades cotidianas serán consecuencia de la pertenencia de los sujetos a una determinada colectividad; es decir, es la colectividad la que organiza y racionaliza las prácticas cotidianas y sus miembros revelan su competencia como miembros de la misma porque son capaces de actuar.

Las prácticas diarias y habituales de los miembros de toda colectividad poseen, desde esta perspectiva, una estructura formal, una coherencia organizacional y, en tanto que ello sea así, los propios miembros, no sólo se revelan competentes como tales por el hecho de ejecutarlas, sino que también han de ser capaces de reproducirlas narrativa e informativamente; han de estar en disposición de «informar» sobre ellas —hacerlas visibles y racionales— (no obstante, Garfinkel, y más en general los estudios etnometodológicos, no aceptarán de forma directa dichas objetivaciones, pues no dejan de ser representaciones de las actividades, no las actividades mismas y, además, dichas objetivaciones son en sí mismas parte de las propias actividades que objetivan; he aquí esa vinculación de lo cognitivo y lo práctico que define en substancia la reflexividad que proponemos aquí).

En nuestro caso, esta última advertencia es muy útil, pues todos sabemos que cuando alguien está en trance de enamoramiento, es mejor no hacerle el más mínimo caso: ¡no para de decir tonterías! En cualquier caso, las tonterías que dice vienen a jugar el papel de objetivaciones, un tanto absurdas, sin duda, pero resultado de su papel activo como persona enamorada; y forman parte del conjunto de prácticas que se les presupone propias a los enamorados; todos los amigos de la «víctima» del amor suelen jugar, de manera no consciente, el papel del etnometodólogo, al no tomar en su literalidad las afirmaciones que hace y tratar de entenderlo, más por sus actos y por el conocimiento que tenemos de la situación que vive, que por los argumentos que nos da al respecto

Garfinkel asume la imposibilidad de codificación estricta de esa «práctica organizacional» que los sujetos aplican en sus afirmaciones acerca de las actividades que realizan como miembros de una colectividad: no existe ningún modo de «programar» de forma axiomática y sistemática, mediante reglas de procedimiento, los distintos pasos a efectuar en una determinada actividad. Ello es debido en gran medida a que dichas actividades se desarrollan en un contexto práctico determinado que impone prioridades y restringe cursos de acción formalmente posibles. Todos sabemos lo infructuoso que resulta planificar el «gran momento» en todos sus mínimos detalles, pues a la hora de la verdad, la cantidad de cosas que de hecho suceden y jamás habíamos pensado que había que tener en cuenta son infinitas.

Otra de las directrices presentadas por Garfinkel resulta de significativa importancia: según él, cualquier estructura social debe ser vista como auto-organizativa, en tanto que sus actividades son estructuradas de forma que generan un entorno práctico que puede ser detectado, reconocido y reproducido como tal. Los miembros de una colectividad son, tanto capaces de actuar de manera competente en función de los requerimientos prácticos del entorno en el que se desenvuelven, como de reconocer, antes de actuar y sin necesidad de hacerlo, dichos requerimientos; esto es, los métodos empleados para la organización de una estructura social son exactamente los mismos que los que utilizan sus miembros para hacerlos evidentes, para garantizar su claridad, coherencia, planificación, etc.: para garantizar su «racionalidad», o, por mejor decir, su narratividad.

El problema fundamental en los planteamientos etnometodológicos de Garfinkel es la definición de esa «colectividad» o «estructura social» de la que habla como contexto organizacional de las prácticas. En principio, pudiera ser cualquiera, pero si atendemos a los estudios empíricos que realizó sobre la base de sus premisas teóricas, esa colectividad ha de ser una «institu-

ción», un entorno de actuación altamente normativizado, en el que, sobre todo, la membresía pueda ser determinada formalmente de manera clara. Ejemplo típico: un hospital.

De tal modo que sus planteamientos se reducirían a considerar que en contextos altamente institucionalizados existe una coherencia organizacional en la práctica de sus miembros que les provee de la competencia, tanto para actuar adecuadamente, como para reconocer y hacer explícitos los requerimientos de una actuación adecuada, considerando, además, que ésta su capacidad para representar sus acciones no es sino una componente simbólica más de sus aptitudes prácticas, de modo que no hay que aceptarla en su expresión literal.

La noción de habitus nos ofrece una directriz clara a la hora de comprender las aptitudes reflexivas de las personas: la procedencia social pertrecha a cada sujeto de un conjunto de predisposiciones diferenciales para enfrentarse, en acto, sentimiento y pensamiento, a sus vicisitudes cotidianas; entre ellas, el amor. La noción de reflexividad etnometodológica no nos ofrece tal claridad de partida, sino que más bien nos ayuda a comprender la complejidad subyacente a esa reflexividad social que cotidianamente las personas aplican. Es muy probable que nuestras múltiples membresías institucionales nos provean, a su vez de conjuntos diferenciales de predisposiciones para la acción y la comprensión de lo que hacemos: no piensa ni actúa igual un padre que un hijo (institución familiar), un profesor que un alumno (institución escolar), un médico que una enfermera o un paciente (institución sanitaria), etc.. Para expresarlo, un tanto inadecuadamente, en términos funcionalistas, todos asumimos un diverso conjunto de predisposiciones prácticas en virtud de la diversidad de *roles* que desempeñamos en las distintas instituciones de las que formamos parte. Lo que traducido a nuestro tema actual significa que esa membresía institucional nos predispone de maneras muy diferentes para enfrentarnos a las relaciones amorosas.

Tanto la noción de habitus de Bourdieu como la de reflexividad etnometodológica implican esa inextricable imbricación entre práctica y lógica o, para ser más exactos, entre lógica de la práctica y lógica de la representación de la práctica. Está en juego una única racionalidad, que orienta tanto la actuación como la asignación de sentido que a esa actuación se dé, pero dicha racionalidad se pone en juego en la ejecución práctica de las tareas propias de la actividad que se esté realizando: no es posible deslindar la actividad de la racionalidad que la sustenta; son la misma cosa. La cuestión es ¿esto es aplicable para la comprensión de las relaciones amorosas?

IV. LA REFLEXIVIDAD AMATORIA: UN ESPACIO PARA LA IMPROVISACIÓN

El amor, como sentimiento, es reductible, tanto a poesía, como a reacciones bioquímicas; su origen permanecerá siempre inaccesible a la intelcción. El amor, entendido como contexto de un determinado tipo de prácticas sociales, puede ser entendido, parcial y relativamente, aceptando las condicionantes derivadas de la dimensión reflexiva del ser humano.

Una primera consideración es inmediata una vez planteadas las premisas anteriores; ya lo hemos señalado y no vamos a abundar en ello pues nos parece la aportación menos relevante de las que proponemos: la condición de clase de origen de las personas y sus diferentes membresías institucionales les proveerán de un universo de referencia distinto para sus prácticas cotidianas, en particular, para las que tengan que ver con las relaciones afectivas; personas pertenecientes a distintas clases sociales y/o miembros de instituciones con diferentes rutinas organizacionales pensarán, sentirán y actuarán en lo relativo al amor de maneras distintas. Tenemos, en consecuencia, un condicionante de partida que sitúa a las personas, de antemano, en posiciones diferentes a la hora de enfrentarse a la aventura del amor.

Atendiendo a este condicionante *a priori*, nuestros dos hipotéticos alumnos estarían destinados a no poder entenderse en cuestiones amorosas: clase media-alta acomodada y universitaria versus clase baja trabajadora; recursos económicos y culturales, entorno familiar, de relaciones, aficiones y actividades demasiado dispares como para esperar que entre ambos universos de referencia puedan darse afinidades en la práctica amorosa. No obstante, este condicionante de partida puede ser superado; no es lo habitual, si atendemos a las estadísticas de reproducción social, que dictan que un porcentaje mayoritario de personas tienden a encontrar pareja en

el mismo escalafón socio-económico al que pertenecen. Luego, estadísticamente hablando, el amor no más que un indicador de la persistente capacidad de reproducción social propia de las colectividades humanas. En todo caso, las estadísticas nos hablan de porcentajes mayoritarios, no de casos reales; y existen casos reales en los que el amor no atiende a este condicionante y escapa a la lógica de la reproducción social.

Y ello es así, precisamente, porque este condicionante de origen y pertenencia de las personas está anclado en la reflexividad social. Las personas no reciben, ejecutan y transmiten de manera mecánica el habitus de su entorno de procedencia, sino que lo asimilan, se lo apropian subjetivamente y cada persona lo viven en la singularidad que le es propia como ser humano; dicho de otra manera, inscrito en el concepto de habitus está el de creatividad. Actuamos en virtud de lo que sabemos; en parte, lo que sabemos nos lo proporciona nuestro habitus; pero al actuar nuestras acciones generan efectos sobre el mundo, efectos sobre los que tendremos a su vez que pensar para poder actuar en el futuro; nuestro habitus nos dota de predisposiciones para la acción, pero nuestras acciones modifican seguramente el conjunto de predisposiciones que aplicaremos en el futuro; nuestras acciones modifican el habitus que hemos recibido. Eso es así porque somos seres reflexivos.

Y otro tanto cabe decir de las estructuras organizacionales de las prácticas cotidianas en entornos institucionalizados. No todas las personas que desempeñan el mismo rol lo hacen de la misma manera; el rol lleva asociado un amplio conjunto de requisitos normativos y de expectativas respecto a su adecuado cumplimiento; pero como dice Garfinkel, se trata de directrices «laxas», nunca de protocolos de actuación rigurosos, porque la vida cotidiana está sujeta constantemente al azar y a la incertidumbre; no todo es predecible, y por eso en el desempeño del rol se tiene, también que estar predispuesto a la creatividad; una creatividad reflexiva.

Es evidente, supongo que así lo esperaríais, que nuestros dos hipotéticos alumnos acaban siendo pareja, pese a esos condicionantes de partida. La misma reflexividad que fundamenta sus diversos habitus y sus diferentes competencias institucionales es la que, como capacidad humana, puede permitirles entablar una relación de pareja... enamorarse. ¡Qué bonito es el amor! ¿verdad?

Antes de asistir a ese magnífico momento, en cualquier caso, conviene resituar sociológicamente la noción de reflexividad, pues sino muchos pudieran pensar que estamos tratando con una cualidad de índole psicológica. Defendemos la existencia de la reflexividad en ese sentido de íntima vinculación de lo cognitivo y lo práctico: pensamiento y acción no son esferas diferentes en la cotidianidad de los seres humanos: podemos actuar porque pensamos y podemos pensar porque nuestras acciones nos suministran datos para la reflexión; actuamos pensando y pensamos actuando; este actuar/ pensar simultáneo constituye la capacidad reflexiva del ser humano.

Sucede que el ser humano no vive en la soledad solipsística de unas acciones/ pensamientos aislados, sino que convive en sociedad con otros seres humanos, a su vez reflexivos. Y esto tiene consecuencias: se dan fenómenos en los que la acción/ pensamiento reflexiva se genera a nivel colectivo y no individual: representaciones colectivas propician acciones colectivas que, a su vez, repercuten sobre dichas representaciones transformándolas.

El ejemplo clásico de reflexividad colectiva lo propuso Robert K. Merton (1980) con su teoría del *rumor*. Un rumor no es más que una representación acerca de la realidad que es asumida por un número amplio de personas; se trata de una representación colectiva. Puede darse el caso de que el rumor sea falso, pero al ser creído como verdadero por el suficiente número de personas genere que éstas lleven a cabo ciertas acciones que acaben haciendo que lo que en principio era falso se transforme en verdadero. Merton denomina a esto *profecías autocumplidas*: definiciones falsas de la realidad que, por sus consecuencias [prácticas] se transforman en verdaderas. Durante el crack bursátil de 1929 en EEUU, en el cual un amplio número de instituciones financieras quebraron, había un pequeño banco que, contra todo pronóstico, se mantuvo solvente. Pero se extendió el rumor de que había quebrado (definición falsa de la realidad); este rumor se extendió entre sus clientes, los cuales, ante el temor de perder su dinero, decidieron retirar en masa sus ahorros (consecuencia, colectiva, práctica); el resultado es que,

finalmente, el banco fue a la quiebra (se hizo verdadera la definición que en principio era falsa) al ser retirados todos sus fondos.

Esto es: la reflexividad humana genera efectos de naturaleza colectiva que están fuera del control de los agentes individuales (aún cuando sea su capacidad reflexiva individual la que propicia que tales efectos se den). La reflexividad social, por tanto, puede entenderse como un efecto de agregación, no planificado, de las reflexividades singulares de los agentes.

¿Nos ayuda esta noción de reflexividad social en la comprensión, sociológica, del amor, entendido, reiteramos, como un tipo particular de relación entre las personas? Sólo tenemos que pensar en lo fácilmente que puede perjudicar a una relación de pareja cualquier rumor infundado que se difunda entre el círculo de relaciones inmediato; es más, ésta es una de las muchas estrategias que pueden ponerse en juego en la «guerra del amor» (unos falsos «cuernos» divulgados como verdaderos pueden acarrear que los cuernos se transformen en verdaderos y la relación, falsamente deteriorada por un hecho inexistente, se deteriore realmente). *C'est l'amour...*

Es decir, nuestra tan querida pareja está sujeta, no sólo a sus condicionantes reflexivos de partida sino, también, a los efectos reflexivos que se generen en su entorno inmediato. Y a estos condicionantes reflexivos hay que sumar su particular, singular y subjetiva, capacidad como seres humanos. Esta triple condición reflexiva es la que estructurará la forma en la que puedan acabar viviendo el amor como práctica social.

«Ella se ha fijado en él ya en la primera conferencia: el chico es atractivo. En la cafetería lo ha oído conversar con otros alumnos: está claro que es una especie de «intelectual» universitario, muy alejado del tipo de chicos que ella ha conocido (¡si hubiera sido un «curioso» esporádico como ella misma... quién sabe!); no se hace, pues, muchas ilusiones. Él también se ha fijado en ella: la chica es atractiva. No participa en ninguno de los corrillos de charla habituales: será de otra universidad, piensa; y sus ilusiones permanecen intactas. Al tercer día, ambos se han fijado en que el otro se ha fijado, y el resto de alumnos del grupo no es ajeno a ese interés compartido.

Digamos que el contexto institucional propicia el primer contacto: uno de los conferenciantes, profesor de él, es además familiar de ella (por eso ella está en el curso); puesto que el rumor es generalizado, nuestro conferenciante decide presentarlos (sabe que su alumno es tímido; sabe que su, digamos, sobrina está cohibida por el entorno; maneja las competencias institucionales del contexto institucional y, decide, hacer de guía para ambos). Es una cena; un ambiente informal en el que el contexto institucional académico es menos visible, lo cual propicia el acercamiento. Nuestro hábil conferenciante es capaz de derivar la conversación a un tema, la informática, en la que ella es más experta que él (hizo un módulo de FP de gestión informática empresarial: es la que soluciona todos los problemas a la familia... se le dan bien los ordenadores... si hubiera tenido ocasión de estudiar la carrera de informática... quién sabe). ¡Vaya! Resulta que ciertas cuestiones informáticas tienen mucho interés desde una óptica filosófico-antropológica, de manera que el marco institucional va a favorecer la comunicación. A partir de aquí, se tratará de superar los obstáculos de clase; a partir de aquí, es cuando la reflexividad inmediata que ambos pongan en práctica en sus interacciones personales puede proveerles del aprendizaje necesario para superar la distancia que de partida los separa por sus respectivos habitus. El va aprendiendo que no viene al caso hablar con ella de Dowstoiesky ni de cine japonés; ella que es mejor no estar lamentándose todo el rato de los problemas de su niño; él que no está acostumbrada a sitios demasiado elegantes ni a jergas existenciales; ella que no pasa nada si la invita siempre, porque puede, y que detrás de ese deje retórico hay algo más que pedantería y llega a ser interesante. En fin; que van aprendiendo a entenderse y comportarse, aplicando de manera mutua y recíproca ésa prodigiosa maquinaria de la reflexividad (en un momento hubo alguna duda, pero sus compañeros de curso se encargaron de difundir el rumor de que eran pareja, de manera que la presión colectiva les facilitó la tarea, pues cuando no sabían que hacer, el entorno les obligaba a ser lo que, en el fondo, querían ser: ¡pero, chico, qué haces! ¿vas a dejar que se vaya sola al hotel? Venga, vete a acompañarla, que no me entere yo que se pierde por el camino (la voz colectiva de las/os compañeras/os de curso); y en ese paseo nocturno, forzado por la presión colectiva, por el contexto de una reflexividad que ellos no pueden manejar, se reencuentran haciendo de lo que los demás quieren que hagan; y

descubren (bueno, en el fondo ya lo sabían, naturalmente) que ellos también quieren ser lo que los demás ya dan por hecho que son. Nosotros no vamos a ir más allá de ese paseo (dicen que no la acompañó sólo hasta la puerta del hotel... el caso es que a la mañana siguiente llegaron los dos muy sonrientes a la última conferencia, juntos)»

Si decimos que el amor (como práctica social) es reflexivo, es, fundamentalmente, porque los que se involucran en relaciones amorosas son personas humanas que piensan actuando y actúan pensando; personas que en sus interacciones cotidianas van aprendiendo, de manera práctica, a convivir con la persona amada. Las relaciones amorosas se construyen paso a paso: aprendiendo de los actos previos y aplicando ese aprendizaje en los actos futuros; actuando según las representaciones disponibles y modificándolas en función de los resultados de dicha actuación. Nos amamos, más o menos apasionadamente, más o menos irracionalmente, más o menos románticamente; pero esa pasión, esa irracionalidad y ese romanticismo, ese *sentimiento* amoroso lo vivimos cotidianamente de manera reflexiva.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bourdieu, P. (1991): *El sentido práctico*. Madrid, Taurus.
- Bourdieu, P. (1998): *La distinción: criterio y bases sociales del gusto*, Madrid, Taurus.
- Durkheim, E. (1992): *Las formas elementales de la vida religiosa. El sistema totémico en Australia*, Madrid, Akal.
- Freud, S. (2004): *El malestar en la cultura*, Madrid, Alianza
- Garfinkel, H. (1984): *Studies in Ethnomethodology*, Cambridge, Polity & Blackwell.
- Merton, R. K. (1980): *Ambivalencia sociológica y otros ensayos*, Madrid, Espasa-Calpe.
- Weber, M. (1984): *La acción social: ensayos metodológicos*, Barcelona, Península.
- Woolgar, S. (1992): *Ciencia: abriendo la caja negra*, Barcelona, Anthropos.